

Olórun

ISSN 2358-3320



Oríkì Èsù Láàlù

Luiz L. Marins (versão livre)

Mitos e fatos religiosos

Por Erick Wolff8

A diversidade religiosa instalada no Brasil

- *Èsin Yorùbá*

Por Zarcel Carnielli

- Kimbando costumes dos Bantu, Congo e Cabinda

Por Alessandro Coi

***Igbòrì* – A iniciação mais importante do Candomblé**

Por Brad Pághanni

As bases da cultura ioruba

Por Marcio Jagun

Batuque Afrosul e o Candomblé da Bahia

Por Mógbà Rudi

***Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás* - Pierre Verger**

Transcrição e notas de: Luiz L. Marins

Oferenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão

Por Aulo Barreti Filho

4ª edição

Redação



Erick Wolff

Editor - Diretor

Diretor Espiritual do Ilê Axé Nãgô'Kôbi



Dr. Roberto Tamelini Jr.

Juridico

Iniciado no *Orisáismo* Afro-sul

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla

Isabella Annicchino

Roberto Tamelini Junior

Rodolfo Presti



Carta do Editor

Esta edição trás para a Família Tradicional Afro-brasileira.

Oríkì Èsù Láàlù por Luiz L. Marins.

Mitos e Fatos religiosos, por Erick Wolff8, comentando três costumes e tradições dentro da cultura Afro-brasileira que pode ser reconsiderada.

A diversidade religiosa instalada no Brasil, em algumas edições iremos apresentar os costumes e tradições que os povos africanos instalaram no território brasileiro.

Com dois convidados – Zarcel Carnielli (Esin Yorùbá) e Alessandro Coin (povos Bantu).

As bases da cultura ioruba, por Marcio de Jagun.

Ìgbòrì– A Iniciação mais importante do Candomblé, por Brad Pághanni .

Batuque Afro-sul e o Candomblé da Bahia, por Mógbà Rudi.

Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás - Pierre Verger

Oferenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão. Por Aulo Barretti Filho

Até a próxima
Erick Wolff8
Editor - Diretor

Oriki¹ Èsù² Láàlù³

Luiz L. Marins (versão livre)



Yorùbá

1. *Èsù olá llú*
2. *Òkírí òkò*
3. *Èbità okúnrin*
4. *A bá ni w'óràn*
5. *B'a 'o rí dá*
6. *Olópa Olódumàrè lailai*
7. *Ò sán sòkòtò pènpé*
8. *Onibodè Olórun*
9. *Ò sùn nlé fogo tì kùn*
10. *Èsù ló jí*
11. *Ògo kò jí*
12. *Ebora tí n jé látopa*
13. *Ò bá elékún sunkún*
14. *K'èrù ó ba elékún*
15. *Elékún n súnkún*
16. *Lààròyè n sun èjè*
17. *Lààròyè n fi gbogbo ara mí*
18. *Bí àjére*
19. *Èsù má se mí*
20. *Omó elòmíràn ni o se*
21. *Eni tí kò se ebo ni kó o se*

Em português:

1. *Èsù, que traz a riqueza para a cidade*
2. *E que também anda na fazenda*
3. *Homem vigoroso*
4. *Se tivermos problemas*
5. *Pedimos a ele para resolver*
6. *O eterno Olópa⁴ de Olódumàrè⁵*
7. *Aquele que amarra um pano na cintura*
8. *O porteiro de Olórun⁶*
9. *Ele aponta o seu ògo para uma casa e a tranca*
10. *Èsù age sorrateiramente*
11. *Seu ògo⁷ não dorme*
12. *O poderoso, que responde com látopa⁸*
13. *Ele chora com a pessoa que está chorando*
14. *E que a ajuda, quando está com medo*
15. *Se a pessoa está derrubando lágrimas*
16. *Lààròyè⁹ está derramando sangue*
17. *Lààròyè, ele está suando pelo corpo todo*
18. *Como uma peneira*
19. *Èsù, não faça nada para mim*
20. *Faça para os filhos de outra pessoa*
21. *Para aqueles que não fizeram ebo¹⁰ e não querem louvá-lo.*

1 Poema de louvor. (Ver também Èsù Òta Òrìṣà, em: Barretti Filho, 2010)

2 Òrìṣà (deus) mensageiro entre os deuses e os homens.

3 Epíteto de Èsù.



Referências:

- ABRAHAM, R. C. – *Dictionary of Modern Yoruba*, Hoder and Stoughton, London, 1962 [1946].
BARRETTI FILHO, Aulo – *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*, Edusp, São Paulo, 2010.
DOPAMU, P. Ade – *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, Ed. Oduduwa, São Paulo, 1990.
CMS. – *A Dictionary of the Yorùbá Language*, Oxford University Press, Ibadan, 2001.
FAMA, Chief – *Fundamentals of the Yorùbá Religion*, Ile Orúnmlà Communications, California, 1993.
ÓGÚNBÒWÁLÉ, P. O. – *Àwon Irúnmalè Ilé Yorùbá*, Evans Brothers, Ibadan, 1980.
SÁLÁMI, Síkírù – *Cânticos dos Orixás na África*, Ed. Oduduwa, São Paulo, 1991.
GRUPO ORIXAS – <http://grupoorixas.wordpress.com>

- 4 Oficial de justiça, policial, aquele que cuida para que as leis divinas sejam cumpridas.
5 Deus para os lorubás, Senhor de toda a criação.
6 Outro nome de Olódùmarè, literalmente, Senhor do *òrun* (mundo espiritual).
7 Uma espécie de *òpá* (cetro), que lhe confere poder e autoridade.
8 Uma possível referência ao poder do *ògô*.
9 Um epíteto de Êsú, que significa "aquele que argumenta" (tradução livre).
10 Oferenda, sacrifício. Não fazer a oferenda prescrita pelo oráculo de Ifá, o deus do destino, significa uma transgressão à palavra do próprio Olódùmarè, que é punida rigorosamente por Êsú

Mito e fatos religiosos

Erick Wolff8

São Paulo 30/06/11







no início da sua estruturação, onde na verdade a tradição *Yorùbá* mantém ligação entre os *Aláààfin* e os rituais que envolvem *Ègún*, diferente do conceito dos rituais criados aqui pelo segmento do Candomblé tradicional.

Algumas pesquisas elaboradas na *Kabinda-Nàgó* [provavelmente esta vertente religiosa surgiu de

uma saudação dos seguidores de um dos grandes *Aláààfin* "*kábíyèsilẹ nda Kamuka*" (fazendo saudação ao Rei *Kamuka*), o que faz com que não haja ligação alguma com o povo *Bantu*, mesmo porque ele não cultuam a divindade *Śàngó*], da cultura Afrosul, apresentaram rituais claros e fundamentados que ligavam um *Aláààfin* de nome *Baru*, conhecido por *Kamuka* ligado ao culto de *Ègún* e ao *Ìgbálẹ̀*, além dos muitos segredos que envolviam esta divindade ao *Arissum* (ritual fúnebre) ou *Lailẹ̀mí* (defunto), fortificaram os conceitos e ligação dos *Aláààfin* ao culto de *Ègúngún* na cultura *Kabinda-Nàgó* Afro-gaucha.

Sàngó e a chuva

Outro conteúdo riquíssimo para ser estudado é este *Orín*;

Orín Sàngó (Cantiga de Xangô)

Sàngó dança para atrair a chuva

B'ólúkòso duro,

Qmọ tani fẹ́ dúró?

K'Qya yèda,

Qmọ tani fẹ́ dúró?

K'Qya fà 'jì o,

Kì Sàngó f'òjò le.

Kì Sàngó f'ara o.

K'Qya f'aná,

Iyá tani tó dúró?

Àwọn wo ni o dúró o?

Àwọn tani tó dúró?

Qmọ tani tó dúró sẹ.

Bí Sànaó bínú o.

Se *Olukòso* entrar em pé de guerra,

quem o desafiará?

E se *Qya* brandir a espada,

quem desafiará?

Qya, conduzindo o vento,

Xangô, atraindo a chuva,

Se Xangô conduzir o raio

e *Qya* o fogo,

qual mãe, mesmo em defesa dos filhos,

os desafiará?

Quem permanecerá?

Quem poderá permanecer?

Quem poderá esperar?

*K'Ọya máa p'ògèdè,
Àwọn wo ní yóò dúró?
Àwọn òtá ò tó dúró.
Bí Sàngó bá so ara sílé
wọn,
Àwọn òtá ò ní dúró sé.
Wọn ò ní dúró o.
Wọn ò leè dúró.
Eré ní wọn ó máa sá.
Olúkòso o!
Bàbá wa l'òrìṣà.
Ọba wa l'òṣà, à tún wí.
Aládò o!
Bàbá wa L'òṣà*

Quando Xangô se irritar
Se *Ọya* evocar encantamentos,
quem permanecerá?
Os inimigos são incapazes de ficar
quando Xangô lança um raio em suas casas.
Os inimigos não ficarão de modo algum.
Oh, eles não vão ficar.
Eles não podem ficar.
Eles correrão desesperadamente.
OluKòso-o!
Nosso pai é orixá!
Nosso rei é orixá! Nós repetimos.
Alado-o!
Nosso pai é orixá!

(*Orin Sàngó* - A Mitologia dos Orixas Africanos por *Síkuru Salami* São Paulo
Ed. Oduduwa - 1990)



Diante do conceito Afro-brasileiro foi convencionado que todos os *Aláààfin* de *Òyó* não deveriam se aproximar da água, porque esta divindade está ligada ao emento fogo, realmente sabemos que a maioria dos *Aláààfin* de *Òyó* possui forte ligação com o fogo, a guerra, o trovão, vulcões e trovões, porem se alguém ouvisse por acaso algum comentário referente a *Sàngò* dançando para trazer a chuva, conforme nos mostra a cantiga acima, muitos ficariam espantados e a principio não acreditariam. Da mesma forma que ao apresentar fatos que ligasse algum *Aláààfin* com *Ègún*, seria de imediato recusado.

Fazendo com que *Sàngó* jamais estaria diante de um *Ègún* e ou elemento agua (chuva), segundo os conceitos brasileiros. E quanto mais *Sàngó* dançar para trazer a chuva poderia ser impossível, até que foi publicado em 1990 por *Sikiru Salami* uma pesquisa no livro *A Mitologia dos Orixás Africanos*.

Bará e a chuva

Outro ponto ao qual caberia aqui para completar e retificar mais um erro no conceito afro-gaúcho, a questão do *Bará* não gostar de água.

Um pequeno *Ìtàn* no livro “Os Nago e a Morte”, muito referenciado entre a cultura Afrosul, que apesar de conter algumas pequenas confusões, porém será possível apresentar um material onde narra Èsù carregando feixes de água;

Encarregado-e-transportador de Oferendas *Òjise-ebo*, na terra e no *Òrun*.

Òsetùá é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento dessa história[...] (pág 150)

Sobreveio uma seca na terra.

Tudo estava seco!

Não havia nem orvalho!

Fazia três anos que tinha chovido pela última vez.

O mundo entrou em decadência.

foi então que eles voltaram a consultar *Ifá*,

Ifá Àjàjàiyé.

Quando *Orúnmilà* consultou *Ifá Àjàjàiyé*, disse que deveriam fazer uma oferenda, um sacrifício, e

preparar a oferenda de maneira
que chegasse a *Olódùmarè*,
para que *Olódùmarè* pudesse ter piedade da terra,
e assim não virasse as costas à terra
e se ocupasse dela para eles.
Porque *Olódùmarè* não se ocupava mais da terra.
Se isso continuasse, a destruição era inevitável;
era eminente.
Somente se pudessem fazer a oferenda,
Olódùmarè teria sempre misericórdia deles.
Ele se lembraria deles e zelaria pelo mundo.
Foi assim que prepararam a oferenda.
Eles colocaram:
uma cabra,
uma ovelha
um cachorro e uma galinha,
um pombo,
uma preá,
um peixe,
um ser humano, e
um touro selvagem,

um pássaro da floresta,
um pássaro da savana,
um animal domestico.

[...](pág 156)

O próprio *Èjì-Ogbè* deveria levar esta oferenda a *Olódùmarè*.
Ele levou a oferenda até as portas do *Òrún*,
mas não lhe foram abertas. [...]

Observe que (Encarregado-e-transportador de Oferendas *Òjìse-ebo*, na terra e no *Òrun*. *Òsetùá* é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento dessa história) a autora refere-se a *Èṣù*, e não a *Àṣetuwa*, onde ele carrega feixes de água do *Òrun* para a terra, fazendo com que *Èṣù* chega a ter contato com a água, sem problemas ou intervenção, mais uma vez ao contrário dos conceitos Afro-gauchos de pregar que *Èṣù* não deve ter contato com água ou chuva, mas então como explicaria ele estar presente quando *Àṣetuwa* trouxe, do *Òrun* para o *Àiyé* o elemento chuva?

Quando levaram a oferenda a *Olódùmarè*
e Ele (*Olódùmarè*) disse: "Haaa!
Você viu qual foi o último dia que choveu na terra?!"
Eu me pergunto se o mundo não foi completamente destruído.
Que pode ser encontrado lá?"



Òsetùá não podia nem abrir a boca para dizer qualquer coisa.
Olódùmarè lhe deu alguns “feixes” de chuva.
Reuniu, como outrora, as coisa de valor do Òrun,
todas as coisas necessárias para a sobrevivência do mundo,
e deu-lhas.
Disse que ele, Òsetùá, deveria retornar.
Quando deixaram a morada de Olódùmarè,
eis que Òsetùá perdeu um dos “feixes” de chuva.
Então a chuva começou a cair sobre a terra.
Choveu, choveu, choveu, choveu, choveu...
Quando Òsetùá voltou ao mundo,

Conforme narrado, se Èsù pode ajudar a transportar feixes de água, porque então ele teria alguma intervenção com a mesma? Mais a frente existe uma confusão da autora que merece ser comentada, onde ela tenta explicar quem é Òsetùá confundindo o conceito, ou melhor, mesclando Òsetùá (personagem) a Èsù Òdàrà, na tentativa de explicar quem seria Òsetùá (Odù) disfarçando assim a mudança que ela fez ao narrar o Ìtàn.

Então ele e *Ọ̀setùá* decidiram combinar um acordo pelo qual todas as oferendas que deveriam ser feitas Deveriam ser-lhe enviadas por intermédio de *Ọ̀setùá*. Foi assim que *Ọ̀setùá* se converteu no entregador de oferendas para *Ẹ̀sù*. *Ẹ̀sù Ọ̀dàrà*, foi assim que ele se converteu em O-portador-de-oferendas-para –*Olódùmarè*–no-poderoso-*Ọ̀run*. É assim como este *Odù Ifá* explica, a respeito de *Ẹ̀sù* e *Ọ̀setùá*, como eles se converteram em Encarregados e Portadores das oferendas para o *Ọ̀run*, assim como já o declaramos.

O que impediria então de se despachar um *Ìpade* e ou *Ẹ̀kqmi* (preparado que leva água e alguns elementos ritualísticos que possuem diversas finalidades, usadas na proteção dos templos, seguranças durante os rituais dos *Ọ̀rìṣà* ou *Ẹ̀gúngún*), em dias chuvosos e ou chão molhado? Apesar dos conceitos misturados deste *Ìtàn*, ele consegue narrar com veracidade à importância de *Ẹ̀sù* e a liberdade que ele possui em transitar entre o *Ọ̀run* e o *Àiyé*, da mesma forma que ele tem a missão de ajudar a de carregar os feixes de água, então porque *Ẹ̀sù* teria algum tipo de problema em receber oferendas e ou despachar *Ìpade* e ou *Ẹ̀kqmi* em dias de chuva?

Da mesma forma, não seria problema algum o fato do *Òrìsà Bará* da cultura Afrosul, que recebe oferendas à beira d'água, sendo assim, seria muito comum despachar um Ipade e ou *Ẹ̀komi* no chão molhado da rua!!

Considerado pelo culto Afrosul que *Bará Ijelu* possui ligação com os *Òrìsà Ọ̀sún*, *Yemonjá* e *Ọ̀sàálá*, divindades ligadas às águas, que por sua vez ele transita sem dificuldade alguma nos seus domínios, logo é considerado um *Bará* que circula nas praias doces e salgadas.

Bibliografia

Bará e a chuva - Os Nago e a Morte - Santos, Juana Elbein dos Santos

Orin Sàngó - A Mitologia dos Orixas Africanos por Sikiru Salami São Paulo Ed. Oduduwa - 1990

A iniciação de um *Aláààfin* - Tradução - Luiz L. Marins - The History of the Yorubas, London, Routledge & Kegan Paul, 1973 [1921], JOHNSON, Samuel. – referencia do editorial publicado.

A diversidade Religiosa instalada no Brasil

Em algumas editorias estaremos conhecendo a diversidade religiosa, pelos próprios sacerdotes e iniciados.



Esin Yorùbá

Por Qmo Awo: *Ilésire Omigbàní Òsàlásínà*



Eu sigo o culto tradicional *Yorùbá*, onde, praticamos o culto de *Òrìṣà* da forma como o mesmo é praticado em território *Yorùbá*. Meus sacerdotes são da cidade de Abeokuta que fica no Estado de *Ògún* na *Nigéria*. O nome que damos à nossa tradição é: *Esin Yorùbá* ou, *Isèsè Àgbáyé*.

Nós cultuamos muitos *Òrìṣà*, bem mais que 50... Mas, os principais são: *Èṣù*, *Ògún*, *Ifá*, *Qbàtálá*, *Odùdúwà*, *Olókun*, *Sàngó*, *Qránmìyán*, *Egbé*, *Korì*, *Òkè*, *Oko*, *Qsonyìn*, *Erinlè* e muitos outros... A origem de cada divindade se encontra no corpus literário de *Ifá*, os *Itàn Odù*. Aprendemos como cultivar cada energia de acordo com a necessidade energética do *Orí* de cada pessoa.

Em nossos rituais usamos o dialeto *YORÙBÁ*, para recitação de *Ijúbà* (saudações), *Oríkì* (invocações), *Àdúrà* (rezas - súplicas) e as *Orin* que são as tradicionais cantigas.

Nossas iniciações, depende muito, primeiramente a pessoa deve ser iniciada em *Ifá*, o deus do destino, e apenas um *Bàbáláwo* pode fazer essa iniciação, e vale

Nossas iniciações, depende muito, primeiramente a pessoa deve ser iniciada em *Ifá*, o deus do destino, e apenas um *Bàbáláwo* pode fazer essa iniciação, e vale ressaltar que, *Bàbáláwo* de verdade existe apenas na *Nigéria*, estrangeiros dificilmente se tornam *Bàbáláwo*, uma vez que, para isso, é necessário dedicação integral do devoto no aprendizado. Após ser iniciado em *Ifá*, a pessoa quando tiver condições, deverá ser iniciada no *Òrìṣà* ou nos *Òrìṣà* que o *Ifá* determinar, pois, para o *yorùbá* o *Òrìṣà* fortifica o *Orí*, e não há problema algum que a pessoa seja iniciada em mais de um, dois e etc... Desde que, ela tenha capacidade para se dedicar a eles. O tempo de iniciação varia muito, há divindades que podem ser iniciadas em 3 dias, outras em 90 dias... E algumas em até um ano... Tudo depende da disponibilidade de tempo do devoto e da orientação trazida pelo jogo.

As características do nosso culto são bem simples, não vestimos *Òrìṣà*, nem fazemos as saídas que existem no ritual do candomblé. Celebramos as divindades todos os dias individualmente, e uma vez por mês fazemos o que chamamos de *Ôsè* ou *Ajódun*, que é um encontro entre todos os iniciados e amigos da casa, para limpeza, oferendas e toques com cantigas tradicionais *Yorùbá*. Os elementos mais utilizados são: Água, gin, dendê, banha de *Orí*, *Obì*, *Orógbó* e *Atare*. Outros elementos são utilizados apenas quando há necessidade.

Os instrumentos são bem simples, depende da hierarquia do sacerdote, ele usará um *Ajija* (sino ritual), um *Irukere* (cabo que simboliza realeza) e se for um *Bàbáláwo* um *IRÓKÊ IFÁ* (uma sineta utilizada pelos sacerdotes de *Ifá*). Além é claro dos *Ilù* (tambores), *Ṣekere* (chocalho), *Agogo* e etc...



Os cargos dos membros iniciados, depende muito da casa e do número de pessoas que lá frequentam, mas, os principais são:

Bàbáláwo (sacerdote de *Ifá*), *Olójè* (sacerdote de *Egúngún*), *Ìyálóde* (sacerdotisa de *Ìyá mí*), *Bàbá* ou *Ìyálòòrìṣà*, *Ònìlù* (tocadores de tambor) e os demais iniciados...

O pilar de nossa casa é nosso sacerdote, mas, cada um possui sua função, seu papel. O importante é lembrar que, independente de hierarquia, todos possuem sua função, seu papel, sua importância para o bom funcionamento da casa, e o principal de toda casa deve ser sempre o *Òrìṣà*.

Os nossos mortos são cultuados de varias formas, como por exemplo: A causa da morte, a idade que a pessoa morreu, enfim... Caso tenha sido uma pessoa que faleceu com idade bem avançada e teve uma vida correta, sem duvida, ela deverá ser cultuada como um ancestral da casa, caso ele se for homem será cultuado como *Ègúngún* e se for mulher como *Gèlèdè*. Afinal de contas, somos o que somos hoje graças aos nossos ancestrais.

Muitos ainda temem o culto tradicional *Yorùbá*, na realidade porque se fecham para ele. Mas, é uma tradição muito antiga e bonita, que desde 1980 vem resgatando no Brasil muitas informações preciosas sobre o culto de *Òrìṣà*. Infelizmente, muitos, sedentos pelo poder, tem entrado nela apenas por interesse, visando títulos que não são capazes de honrar... Vale o toque: Se um *Yorùbá* que domina a língua e convive diariamente com o culto de *Ifá* lá na *Nigéria*, leva cerca de 15 à 30 anos para se tornar um *Bàbáláwo*, imagine um estrangeiro, quanto tempo não levaria... Por isso, cuidado! Tem muita gente com um ou dois anos de iniciado, que, já se dizem sacerdotes e no fundão são grandes enganadores de si mesmo! Só cai na mãe desses, quem, infelizmente tem *Orí Buruku* (mal *Orí*= cabeça ruim) pois, quem vai atrás de AXÊ encontra axé quem não vai, encontra enganadores!!! É a lei da atração!

Ifá e *Òrìṣà* são energias brilhantes quando cultuadas corretamente, por isso, não permita que a má impressão lhe chame atenção, conheça primeiro, pesquise! E quando decidir se iniciar, conheça a vida a fundo de seu sacerdote dos sacerdotes dele, da vida espiritual dele, para não se prejudicar!

Desejo ter contribuído um pouco mais para desmistificar o culto de *Ifá* aqui no Brasil, e desejo que ele dê sabedoria e vida longa à todos!



Ire o!

Omọ Awo: Ilésire Omigbàní Òṣàlágínà - Zarcel Carnielli.

<http://www.oduduwa.com.br>

<http://www.edibere.com.ve>

<http://www.orishada.com>



As bases da cultura ioruba

Por Marcio de Jagun

Para a compreensão do indivíduo iorubá, é preciso antes entender os princípios básicos de sua Cultura.

A Cultura ioruba é calcada em quatro pilares principais: a oralidade, a temporalidade, a senioridade e a ancestralidade.

A palavra tem um sentido mágico. Ela é portadora de axé. Ela é condutora de energia e tem força. As rezas, encantamentos e invocações, são ao mesmo tempo transmissores dos mitos, das crenças, da história, das emoções e também de força realizadora.

A palavra é dotada de encantabilidade, pois é capaz de envolver os elementos em energia, ou até de fazer transformar ou transbordar a energia que os próprios detêm.

Junto com a palavra é emitido o hálito, elemento sagrado para os iorubás. Portanto a ela agrega-se uma parcela cósmica.



A cultura iorubá é ágrafa. Não há registros escritos de sua liturgia, nem de suas normas. Por isso à palavra é adicionado o componente da verdade. Se não há contrato, a palavra é que tem que valer. A palavra é o próprio documento, seja ele histórico, religioso, científico, etc. Por isso o iorubano não tolera a mentira.

O povo iorubá tinha por costume só pronunciar o nome de uma

criança recém-nascida, após o rito adequado (*Ikómojáde*), pois seu significado ao ser dito, começaria a provocar a reação cósmica.

A tradição oral também é uma maneira filosófica de se transmitir conhecimento de forma dosada, no momento exato em que o interlocutor estiver maduro para conviver com o novo saber.

Para a cultura iorubá, o que se sabe é diferente do que se vivencia.

A oralidade, portanto não é traço de primitivismo, como alguns pesquisadores

precipitados de tônica judaico-cristã pensaram. Antes pelo contrário, é uma visão ímpar de transmissão de conhecimento.

O segundo princípio, a temporalidade, é também singular. É diferente da noção de espaço e de tempo ocidental, onde a visão é linear com começo, meio e fim.

Na Cultura iorubá, a relação com o tempo é sincrônica. Os acontecimentos se desenvolvem simultaneamente em espaços distintos. Os fatos se sucedem paralelamente no mundo onde se encontram seus ancestrais, onde há duplo etéreo dos indivíduos.

Juana Elbein dos Santos, no antológico "Os Nagô e Morte", explica o tema:

"O doble do Orí, residindo no Òrun, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa;..."

Talvez essa noção cosmológica tenha contribuído decisivamente para a reinvenção da África, de seus costumes e crenças no Brasil, a partir da chegada dos iorubás como escravos. Era possível viver sua vida agora em outra dimensão geográfica.

A reversibilidade do tempo, na concepção iorubá, é revelada no mito de Exú, cujo verso diz que *"Exu matou um pássaro amanhã com a pedra que atirou ontem"*.

Os acontecimentos, as decisões, as concepções não são desenroladas com início,



meio e fim. Estas estão sempre sujeitas às oscilações resultantes dos efeitos do etéreo-sagrado no material-profano e vice-versa.

Para os iorubás, a contagem da semana tem quatro dias. A noção de dia é ligada à tarefa a ser desempenhada em determinado período de tempo. E o dia, é assimilado não pela medição cronológica, mas pelo espaço entre o nascente e o poente.

A ancestralidade é fortíssima. Ela dá ao iorubano a noção de que este carrega consigo seus ancestrais, tanto na genética, como na espiritualidade.

A religiosidade iorubana gira em torno do culto aos ancestrais: Orixás, Egunguns, Esás, Iyá Mi.

Os ancestrais mortos podem se tornar deuses e assim agirem e interagirem com os vivos.

A morte não os afasta, mas os põe em outra dimensão. Pelo contrário, os une em um aspecto outro: agora como divindades e adeptos.

Na Cultura iorubá, os Homens são descendentes diretos de seus Orixás.



A ancestralidade é um elo que ata o Homem que vive hoje no presente, aos seus ascendentes mais remotos no passado. E estes conseguem conviver juntos, unidos e solidários durante os Cultos e rituais, onde dançam e celebram no mesmo espaço e no mesmo momento.

O transe é um momento mágico onde passado e presente ocupa um único campo físico: o corpo do Homem; e ali, unidos, enredam as condições para o futuro.

Mais uma vez a noção peculiar de tempo na cultura iorubá permite esta composição poética entre os seres e os seus antepassados divinizados.

O quarto princípio básico da Cultura iorubá que destacamos como parâmetro para compreensão deste povo incrível é a senioridade.

Partindo-se do pressuposto que os ancestrais podem ser divinizados e cultuados, a noção de velhice é outra.

Envelhecer passa a ser um atributo. O idoso é tido como um sábio. Ele detém em si os registros do tempo e com ele todos os conhecimentos e experiência que não estão escritos, mas gravados em seu corpo, em sua mente e em sua emoção.

Eles são arquivos vivos de memória e história. Bibliotecas ágrafas ambulantes. A sabedoria dos mais velhos é insubstituível.

A partir deste conceito costura-se todo um liame de hierarquia na sociedade iorubá, onde o mais velho sempre ocupa postos mais importantes. Por isso deve ser preservado, reverenciado, protegido e amado.

Para os iorubás quando seu pai, ou sua mãe não está presente, deve-se cuidar da pessoa mais velha que estiver próxima, como se seus pais fossem.

O indivíduo iorubá é, portanto o resultado destes conceitos sociais e dessa filosofia de vida. Seu meio e sua sociedade podem ter sido influenciados pelos colonizadores, mas seu âmago carrega ainda as marcas da cultura ancestral gravadas no Ìpòrí de cada Ser.

Márcio de Jagun

Babalorixá, escritor, apresentador do Programa Ori e advogado

www.ori.net.br



Kimbanda

Alessandro Coi



Antes de tudo gostaria de ressaltar que essa é a tradição que sigo, creio que cada um tenha sua verdade, e essa é a minha, o que não desmerece as tradições que seguem fundamentos diferentes. Para mim esses são os corretos, se não considerasse assim seguiria outro seguimento. Mas tenho profundo respeito pelos sacerdotes sérios que seguem outros fundamentos.

Então achei por bem contar a história da minha raiz.

Minha linha vem da tradição Bantu, onde o panteão são os Jinkisi ao invés dos Orixás. Seu culto é semelhante ao que a Umbanda tem com os Orixás, digamos que eles são louvados invés de cultuados, já que o culto pertenceria às casas de nação.



Fui iniciado em Curitiba, onde em dezembro de 1999 recebi meu apronte das mãos de Pai Zito, embora eles seja meu avô na religião, meu pai é Nitinho do 7, nosso terreiro ficava em Piraquara na região metropolitana.

Pai Zito era um angolano da cidade de Soyo, veio à primeira vez ao Brasil com seu pai procurar um tio ou tio-avô na década de 30,

que tinha vindo como escravo ainda jovem e depois ele descobriu estar vivo, nunca o achou, e no começo da década de 70 ele retornou para trabalhar no Espírito Santo na Braspetro, e sofreu uma grave enfermidade. Ele já era iniciado na religião de Angola, que se diferenciava um pouco com a que surgiu depois aqui, mas em síntese os fundamentos eram os mesmos, mudando as entidades, pois os ancestrais do nosso povo não são os mesmos que os deles. Na busca de cura pra sua doença soube de um terreiro onde o sacerdote era chamado de Kimbanda, como os curandeiros angolanos também eram. Nisso conheceu Pai Etevaldo, com que se curou e passou praticar a religião no terreiro dele.

Anos mais tarde conheceu Pai Nitinho, que era Babalorixá de Ketu, e largou a religião para se dedicar exclusivamente a Kimbanda, levando Pai Zito a Curitiba onde abriram o terreiro, a Seara do seu Sete.

Essa é basicamente a história de nossa raiz.

Cultuamos Nkisi, pela cidade de meu avô de religião, divindades de origem Angola/Kongo.

Vale ressaltar que de forma completamente diferente do Candomblé Angola, nossos Jinkisi tem assentamento coletivo, apenas o sacerdote tendo suas divindades assentadas de forma individual.

A Kimbanda é dividida em sete (7) linhas, subdivididas em reinos e povos, cada linha tem um Nkisi "patrono" de acordo com a atribuição da linha e a energia do Nkisi. Para enumera-los necessitaria uma explicação do porque cada energia desses Nkisi se liga a determinada linha, o que alongaria por demais o texto.

Temos preceitos diferentes, os assentamentos de Nkisi tem poucas semelhanças, pois tem funções diferentes, e não temos feitura no sentido de raspagem nem com Nkisi nem com as entidades.

A feitura é relativa a criar um ponto de ligação, através de rituais e assentamentos, com o Nkisi da pessoa e feitura das entidades não envolve o Orí da mesma forma que envolve com os Nkisis no Candomblé.

Exú catiço é só no Brasil mesmo, mas no Haiti o Voodoo tem espíritos semelhantes, a Santeria em Cuba também.

Meu pai na religião dizia que na Kimbando na África o papel dos exús aqui era feitos pelos Bakulos (o plural correto seria mukulus) ou por Nvumbi ancestral (confirmado por um amigo Angoleiro), e que no Brasil o Exú catiço faz o papel de representar nossa ancestralidade nativa.

Usamos o português, nas festas dedicadas aos Jinkisi que são feitas uma vez por ano onde os louvamos e pedimos suas bênçãos e proteções existem rezas e cantigas em Kimbundo, que ficam a cargo de um Kambondo de Candomblé Angola amigo da casa, já que não domino o idioma.

Fora isso, nós sempre usamos o português exceto em rezas e encantamentos passados a mim por meu avô de religião, fato raríssimo.

Existe um primeiro ritual, que podemos chamar de batismo, um ritual de admissão na casa. Depois disso o próximo passo não tem prazo, vai do desenvolvimento do médium dentro do culto.

Quando sua entidade tutelar pede pra riscar ponto é feito um ritual, e se nesse ritual se fizer manifesto acontecimentos se procede à preparação para o assentamento do Exú de frente (no caso de médium masculino) ou de sua Pombagira (no caso de mulheres). A menos que a entidade manifestada determine e seja aprovado pela entidade chefe que se inverta a ordem do assentamento do casal de frente.

Um ano depois é feito o assentamento da entidade que completa o casal de Exú e Pombagira do médium.

Aos três (3) anos de iniciação são agregados elementos ao assentamento e é feito o corte de um quatro (4) pés para a entidade de frente do casal e três (3) meses depois para a que constitui o casal.

Depois disso a única obrigação de tempo é a de sete (7) anos, onde recebe o apronte, que se difere se a pessoa tem o cargo de sacerdote ou não, mas em ambos os casos o assentamento é completo e a entidade de frente da seu "nome secreto" que será usado nas chamadas em trabalhos executados pelo iniciado pronto.

Já as obrigações são anuais.

Características,

Raspamos

Catulamos

Usamos folhas

Quartinhas

Rezamos

Benzemos

Ritualísticas – batemos macumba com tambor.



Procuramos seguir uma ritualística o mais tribal possível, adaptada a realidade urbana que vivem.

A Kimbando é um culto nascido e ainda existente na África e trazido e adaptado para o Brasil pelos escravos Bantu. Foi conservada a ancestralidade africana, mas essa foi somada a ancestralidade brasileira, na figura do índio no Caboclo

Kimbandeiro, do branco e de outras etnias nos Exús, e dos ancestrais no culto que foram escravos e trouxeram a nós a religião.

Pela proximidade dos escravos Bantu com os indígenas quando da chegada ao Brasil e afinidades no modo de vida de ambos, e por terem sido unidos num mesmo contexto de serviço escravo, na mesma área de atuação, houve um grande intercâmbio religioso e um forte influência indígena dentro da Kimbando no Brasil.

E ao contrário do que muitos pensam Kimbando não se restringe aos Exús temos ainda entidades que são os caboclos kimbandeiros e os pretos velhos kimbandeiros, além de termos o culto de Nvumbi a nossos antepassados e louvamos os Jinkisi. Isso por si só mostra também estar errada a concepção de Kimbando como a "esquerda" da Umbanda como muito se ouve até hoje.



Temos antepassado, que nos fizeram ser o que somos hoje.

Deixaremos descendentes, e viveremos através deles, como nossos antepassados vivem e vivem sua tradição através de nós, que descendemos da tradição por eles construída.

Hoje temos companheiros de jornada, e que hoje junto a nós, construirão a tradição que deixamos aos nossos descendentes e os de nossos companheiros de jornada, tal qual fizeram com nós nossos ancestrais.

Nossa missão é lutar por essa tradição que nos foi passada e confiada, para que sejamos dignos de ter herdando-a de nossos ancestrais e continuarmos vivos nela, através de nossos descendentes, que devemos preparar para que possa perpetua-la como nós procuramos fazer.

Sacerdote Alessandro Coi



Ìgbòrì – A Iniciação Mais Importante do Candomblé

Olukó Brad Pághanni de Òṣàálá

1.0 – O Conceito de Ìgbòrì.

O candomblé é uma religião genuinamente brasileira ramificada em múltiplas tradições provenientes do mesmo continente: a África. Dentro do candomblé, podemos observar uma série de difusões ritualísticas com um determinado intento. São muitos ritos e muitos horizontes a serem impetrados, todos com o mesmo desígnio: aspirar compreensão da humanidade em homeomorfo à espiritualidade.

O candomblé mune seus cultos competentes, independentes de quaisquer religiões. Os adeptos dessa religião cultuam, veneram, exaltam a natureza em forma de Deuses diversos, muitas vezes generalizados como “Òrìṣà”. Não só esses Deuses, mas também a ancestralidade, os animais e a própria energia.

Fundamentados nesta última que iremos prosseguir o objeto.



Ìgbòrì é o nome dado ao processo ritualístico cujo intuito é revigorar, reconstruir, restaurar e manter saudável nossa energia pessoal, ou, a energia de nossa cabeça, mentalidade.

Etimologicamente, a palavra *Ìgbòrì* vem do Ioruba arcaico (*èdèe yorùbá*) onde há a soma de dois morfemas: *Ègbò* (*oferenda, trabalho*

sagrado) + *Orí* (*cabeça*). Na linguagem coloquial do candomblé – “Borí”.

O ritual *Ìgbòrì* é dedicado única e exclusivamente a nossa cabeça; e tal é considerado por Orúnmilá Ifá (deus da sabedoria) a iniciação mais importante no mundo religioso, uma vez que a cabeça é a morada dos *Òrìṣà* e das demais energias.

Este feito consiste em uma série de fundamentos, baseados em ervas, cantigas e sacrifícios para manter a energia vital do ser humano. Nada tem haver com iniciação *L'esy Òrìṣà* (iniciação tradicional) ou *L'esy Ifá*; ou até mesmo *L'esy Yiamí Osóoròngá*.

Este feito consiste em uma série de fundamentos, baseados em ervas, cantigas e sacrifícios para manter a energia vital do ser humano. Nada tem haver com iniciação *L'esy Òrìṣà* (iniciação tradicional) ou *L'esy Ifá*; ou até mesmo *L'esy Yiamí Osóoròngá*.

Segundo a crença e a tradição, o *Ìgbòrì* é um ritual de oferenda à cabeça, trazendo para o feitor, paz, harmonia, clarividência, estrutura e uma série de atributos positivos e essenciais para felicidade. Com isso podemos dizer com extrema precisão que – o *Ìgbòrì* é um ritual próprio, com uma finalidade independente. Acredita-se que essas oferendas “alimentam” o *Orí*, assim como a fé.

É possível encontrar o *Ìgbòrì* em todas as ramificações do candomblé, e também em religiões análogas. A diversidade é muito grande. Só nas ramificações, podemos encontrar:

Ketu – da Bahia e a maioria dos estados Brasileiros; Nagô-Egbá – em São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas e Paraíba; Mina-Nagô; Xambá; Angola, entre outros.

Em outros países... A Santería Cubana, em Cuba, o Obeah, em Trinidad e Tobago e o Vodou – no Haiti.

Isso mostra a diversidade que tem o ritual *Ìgbòrì* e sua independência com relação a todos e quaisquer deuses e semideuses.

1.1 - Ìgbòrì e a Relação com os Orixás



A confusão que acontece com relação ao *Ìgbòrì* e o chamado *L'esy Òrìsà* está na sua cumplicidade; o que não significa dependência. Ao se iniciar na religião, o futuro *Yawò* passa por uma preparação. Ele precisa estar forte para as ritualísticas *L'esy Òrìsà*; e por este motivo muitos confundem os dois cultos, acreditando na dependência e não na cumplicidade.

A mesma coisa acontece com a iniciação a *Ifá* e a *Yiamí Osóoròngá*. Até mesmo nas ritualísticas para os futuros *Ojés Atokún* (sacerdotes da ancestralidade). É preciso um preparo, uma prevenção para ocasiões contraproducentes e

inesperadas.

Sintetizando... O *Ìgbòrì* é um culto independente onde as oferendas são dispostas à cabeça e a energia vital – de um modo unânime. Pode estar presente em qualquer ramificação do candomblé ou em religiões adjacentes.

Brad Pághanni.

Nascido no Rio de Janeiro, em 1990 de uma tradicional família, Pághanni iniciou seus estudos respectivos a religiões de matrizes africanas ao frequentar uma casa de umbanda – no Rio de Janeiro (Centro Espírita Vovó Cambinda da Bahia e Caboclo Sete Estrelas) – de mãe Nilza de Xangô no ano de 2002.

Mais tarde, escreveu uma série de apostilas e alguns livros falando sobre o assunto. Dedicou-se ao estudo de Ifá – formando então a cabana *Egbé Oluwá Nláokán* – onde jogava búzios. Paralelo a isso, Pághanni formou um grupo presencial de estudos (Brad de Oxalá, Gustavo de Ogum, André de Ossaim, João Pedro de Oxalá, Yuri de Oxalá e Soelan de Oxóssi), onde seus constituintes (na época, todos menores de idade) visavam à revolução no candomblé: Sociedade Candomblé Moderno.

Realizou também workshops sobre temas de candomblé em um centro cultural no Rio de Janeiro, com uma galera de pré-vestibulandos e estrangeiros (Angolanos).

Mais tarde, esse programa de estudos se digitalizou e foi lançado na Internet, com mais de 350 adeptos e quase 10.000 conhecedores do movimento.



Hoje em dia, apenas Olukó. Não exerce função em barracão. Dedicar sua vida aos estudos e ao profissionalismo. Casado, Brad é estudante de Letras, jornalista, escritor, poeta, compositor e artista visual. Autor do blog Individualidade & Diversidade – acessado em todo mundo, com conteúdos informativos, artísticos e acadêmicos. Também, apresentador do programa Sociedade Candomblé Moderno, na Internet. Professor extensivo de História da Arquitetura e Urbanismo de Belas Artes, Fotografia Digital, Biocombustíveis e Pedagogia. Seus trabalhos literários possuem como principal característica, o amor

pela teologia ioruba, rendendo assim, livros e dezenas de apostilas ainda não publicadas. Outros gêneros literários também fazem parte deste ciclo, como o romance e o erotismo. Teve sua primeira poesia publicada (A Vida é uma Caixa de Surpresas) aos onze anos de idade, em um livro didático. Iniciou oficialmente sua carreira de escritor aos quatorze anos, ao pesquisar os cultos do candomblé. Hoje, divide-se em diversos gêneros literários, acreditando que a arte de escrever é uma só.



Batuque Afro-Sul e o Candomblé da Bahia

Por: Mógbà Rudi

São Paulo 28/06/11

O presente trabalho é uma tentativa de mostrar as diferenças entre o Candomblé Baiano e o Batuque Afro-Sul, onde não tem a intenção de diminuir nenhum dos cultos, mas sim dar o entendimento aqueles que tentam buscar bases tanto históricas como antropológicas na Bahia, onde se originou o Candomblé. É fato que muitos adeptos do Batuque Afro-Sul tentam buscar bases em seus rituais no Candomblé e às vezes acabam até mesmo migrando para este culto, que também tem como base os *Orisà*, por acreditar ele ser mais primitivo que o nosso Batuque-Afrosul. Na “minha” opinião isto se dá pelo fato de que o Candomblé foi um dos poucos em solo Brasileiro que tentou resgatar seus rituais, isto visível e presente no DVD “O mensageiro entre os dois mundos” onde o tema principal era retratar as viagens de *Pierre Verger*¹ na África, explicando locais por onde passou quando efetuava pesquisas para reestruturar o Candomblé. A tentativa de Verger era muito clara, pois serviu de ponte entre a “África” e o “Candomblé”, pesquisando e

Nota¹ - *Pierre Verger* - Nasceu em Paris, no dia quatro de novembro de 1902, mais tarde tornou-se fotógrafo e quando descobriu o candomblé, acreditou ter encontrado a fonte da vitalidade do povo baiano e se tornou um estudioso do culto aos orixás. Foi na África que Verger viveu o seu renascimento, recebendo o nome de *Fatumbi*, “nascido de novo graças ao Ifá”, em 1953. A intimidade com a religião, que tinha começado na Bahia, facilitou o seu contato com sacerdotes, autoridades e acabou sendo iniciado como babalaô - um adivinho através do jogo do Ifá, com acesso às tradições orais dos iorubás. Além da iniciação religiosa, Verger começou nessa mesma época um novo ofício, o de pesquisador.



Matança ritual num bori. Mãe Apolinária (C) sacrifica uma angolista sobre a cabeça do crente.

achando bases para o mesmo. Verger desempenhou muito bem esse papel, uma vez que Mãe Senhora², *Iyálorixá* daquela época que o iniciou pouco tempo antes de sua primeira viagem. A intenção de Verger era esplendorosa, mas seu foco era o Candomblé, mais precisamente o de origem *Ketu*³.

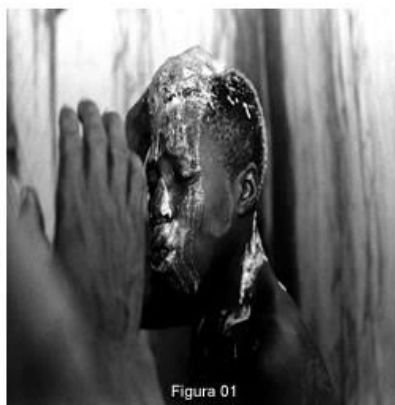
Para se entender o presente trabalho, temos que ter o entendimento correto da cultura e religião *Yorùbá* e suas localidades:

Nota² - Mãe Senhora - Maria Bibiana do Espírito Santo, Oxum *Muiwà*, (Salvador, 31 de março de 1890 - Salvador, 22 de fevereiro de 1967) foi à terceira *Iyalorixá* do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, Bahia.

Nota³ - *Ketu* - é um local histórico, em nossos dias República do *Benim*. É uma das mais antigas capitais do povo de língua *Yorùbá*, o rastreio mitológico de sua criação é uma solução fundada por uma filha de *Oduduwa*. Os regentes da cidade eram tradicionalmente chamados "*Alaketu*", e se acredita estar relacionado com o sub-grupo *Egba* dos falantes de língua *Yorùbá* na *Nigéria* nos dias de hoje.

... O *Yorùbá* é o segundo maior grupo étnico na *Nigéria*, incluindo 18 por cento da população total aproximadamente. Eles vivem em grande parte no sudoeste do país; também há comunidades de *Yorùbá* significativas no *Benin*, *Togo*, *Serra Leoa*, Cuba e Brasil. O *Yorùbá* é o grupo étnico principal nos estados de *Ekiti*, *Kwara*, *Lagos*, *Ògún*, *Ondo*, *Òsún*, e *Qyá*. Um número considerável de *Yorùbá* vive na República do Benin, ainda podem ser encontradas pequenas comunidades no campo, em *Togo*, *Ouemé*, *Serra Leoa*, etc. A maioria das pessoas *Yorùbá* são cristãos, com Igrejas da *Nigéria* (Anglicana), Católica, Pentecostal, Metodista, e igrejas Indígenas de que são adeptos. O Islã inclui aproximadamente um quarto da população *Yorùbá*, com a tradicional religião *Yorùbá* respondendo pelo resto. Os *Yorùbá* têm uma história urbana que data de 500 D.C. As principais cidades *Yorùbá* são *Lagos*, *Ibadan*, *Abeokuta*, *Akure*, *Ilorin*, *Ogbomoso*, *Ondo*, *Ota*, *Shagamu*, *Iseyin*, *Osogbo*, *Ilesha*, *Oyo* e *Ilé-Ifè*. Pesquisas: Segundo diversos pesquisadores o termo *Yorùbá* é recente. Segundo *Biobaku*, aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos. Ele acrescenta que, "além da língua comum, os *Yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de *Ifé*... (Fonte: Wikipédia, a enciclopédia livre).

É sábio por todos que Verger pesquisou mais com o propósito de dar o entendimento do Candomblé no qual era iniciado, e com certeza fez um excelente trabalho de resgate cultural e religioso, mas temos que deixar claro que o Batuque-



Afrosul “**não tem origem na região pesquisada por Verger**”, pois o mesmo não apenas pesquisou, tomou nota, como também fotografou todos rituais que teve acesso, vindo a efetuar um de seus maiores trabalhos que foi o livro “*Orixás – Deuses Iorubás na África e no novo mundo*”, editado pela Editora Corrupio. Este livro tinha o propósito de dar entendimento aos rituais do Candomblé, mostrando fotos de iniciações, tanto na África quanto no Brasil (Bahia). Verge fez um belo trabalho, mas ao não fotografar inicações de origem *Nâgô*⁴ (*Figura 01*) acabou transparecendo que era

via de regra a raspagem da cabeça, gerando descontentamento por parte de muitos adeptos do Batuque Sulino, pois acreditavam que era obrigatório raspar a cabeça na África, o que na verdade nem sempre se raspam em regiões *Yorùbá*, mais

Nota⁴ - *Nâgô* - Nagô não é uma Nação Africana e sim todo os povos Sudaneses que falam o idioma *Yorùbá*. Com os povos africanos, vieram também os cultos religiosos de cada região de sua origem, e, que devido aos empórios de escravos e a mistura destes, e também de rituais, originaram as chamadas religiões, hoje, chamadas por muitos de afro-brasileiras.



Map 1. Yorubaland, showing major rivers (e.g., the Niger) and subgroups (e.g., Ife).

Figura 02

(figura 02). Em determinadas regiões *Nagô* não é necessário raspar a cabeça para efetuar iniciação, pois este procedimento pode ser até mesmo um tabu por parte do iniciado. Aqui no Batuque não se manteve essa tradição de se raspar, pois o mesmo utiliza um assentamento do *Ôrìsà Orí* (manteigueira). O Candomblé na realidade foi reestruturado de acordo com o resgate efetuado por Verger. O Batuque ao mesmo tempo não teve esse resgate, mas hoje com ajuda da tecnologia podemos ter acesso a pessoas que vivem a

cultura *Yorùbá* nos dias atuais, podendo ser resgatado sua origem. Temos o *Aworisà* e escritor *Obalufon Osvaldo Omotobàtálá* que efetuou pesquisas mais em territórios do *Benin* e explicou muito bem por sua parte questões referente ao Batuque. Vemos no Candomblé algumas diferenças bastante significativas também nos rituais fúnebres e ou de *Ègún*, onde diz não poder ser tocado às roupas de um



Ègún, fato esse diferente do visto em território Africano (fig. 03). O Batuque sem buscar reestruturar seu culto, acabou por preservar grande parte dos rituais, uma vez que não muito praticado pelo Candomblé, Nos quais cito alguns:

Mesa de *Ìbejì* e também culto aos gêmeos sagrados em estatuetas;

Culto *Òrìṣà Oba*;

Culto *Òrìṣà Otín*

Culto *Òrìṣà Qdẹ* em sua representação de diversos caçadores e não apenas em *Ôṣóosí* (*Oxossi*), entre outros;

Culto *Òrìṣà Jobokun, Dakun, Bokun, etc.*;

Culto *Òrìṣà Qya T'igbówà*

Assentamento de *Qya* em panela de barro, tal como na África

Vassoura para *Sònpònnó* (Xapanã) em vez do *Sàṣàrà* (Xaxará) do Candomblé
'*Padé fún Èṣù*

Oríwè, Omioro (Lavagem de cabeça)

Oríbíbó (Alimentar a cabeça)

ÌBòrí (Ofereenda a cabeça)

Jókòó 'Sà / Kariòsà (Assentamento de òrìsà / *Obrigação de quatro patas*)

Gígún Èṣù (Assentamento de Èṣù no terreno)

Ojubò (Assentamento de òrìsà no terreno)

Ojubò Balè (Assentamento no terreno para Èḡún)

Ìlù yà sótó (Consagração do tambor / *Cruzamento de tambor*)

Alábè yà sótó (Consagração do dono das súplicas / *Cruzamento como tamboreiro*)

Adé Oro (Coroa espiritual / *Balança*)

Ajere / Izo (Mostrar a força / Fogo / *Prova de fogo*)

Àṣogún (Poder de Òḡún / *axé de faca*)

Àṣedínlógún (Autoridade para ler o oráculo / *axé de búzios*)

Àṣewí (Poder para falar / *axé de fala*)

Arisùn – Ritual fúnebre

Como podemos ver, o Batuque existe rituais muito primitivos também, mas que infelizmente não foram sendo resgatados em sua origem, muitos dos nossos rituais nem são mais praticados em solo Africano, devido ao esquecimento do passar dos tempos. Hoje tenho acompanhado muitos adeptos do Batuque que para achar bases na nossa cultura vão de encontro ao Candomblé, para achar explicações que na verdade só trarão confusões ritualísticas por parte dos demais adeptos. Alguns procuram vincular nossa sineta, tendo como origem a católica e até mesmo em um

instrumento usado por adoradores de *Ògún* em território *Yorùbá*. A origem de nossa sineta conota-se no período chamado de *Nok*⁵ como poderemos ver na (fig. 04) no final deste. Já vi procurarem bases também para ter o resgate de nosso *Aje* (cabaça com adorno de contas fig. 05) com o *Sèré* (cabaça sem adorno de contas que pertence a *Sàngó* - fig. 06) do Candomblé.



Nota⁵ - *Nok* - era uma civilização existente no norte da Nigéria que, no século V a.C. dominava a metalurgia. O seu extenso legado constitui aquilo que se chama a Cultura Nok. Por razões desconhecidas, esta cultura desvaneceu-se por volta do século II ou III da nossa era.



Figura 05





Figura 06

Pierre Verger ao fotografar regiões *Yorùbá* de *Oyo* mostrou alguns *Òrìṣà* ornamentados com suas vestimentas locais, dando origem ao fato de vestir os *Òrìṣà* na Bahia, sendo que no Batuque não se manteve esse padrão, pois em determinadas regiões *Yorùbá* não se vestem *Òrìṣà*, permanecendo sua roupa normal do iniciado (fig. 07 e 08). No Candomblé foi associado ao *Òrìṣà Ògún* o animal “cão e ou cachorro”, devido às fotos de sacrifícios do mesmo no livro de Verger, já no Batuque prevaleceu a “Serpente”, fato esse que até muito pouco tempo não se tinha o entendimento, mas que foi perfeitamente explicado, pesquisado e escrito pelo amigo Erick Wolff em seu blog:



Figura 07



Figura 08

<http://iledeobokum.blogspot.com/2010/03/ogun-ejo-e-serpente.html>

Hoje em dia é muito comum se escutar em resgates da cultura do Batuque, mas temos que ter em mente onde pesquisaremos, para não acabarmos por desestruturar uma religião utilizando-se de conceitos evasivos e pesquisas numa religião que não é a nossa. Vejo diversos movimentos sendo criados para esse fim e estes estão totalmente vinculados ao Candomblé Baiano. Tomaremos o cuidado para não criar uma grande confusão histórica e ritualística, pois o autor deste, não tem a intenção de desmerecer nenhuma das duas religiões, mas sim, colocar cada uma em seu devido lugar e origem. São duas magníficas religiões, tendo como princípio a “Mãe África”. Escuta-se muito aqui pelo sul em resgate das nossas ditas “Nações” de origem, de que o Batuque foi estruturado aqui após a escravidão, fato este que é totalmente descartado nos dias de Hoje. Acreditando que cada *Òrìṣà* é cultuado apenas por uma região da África. Não se pode cultuar apenas um *Òrìṣà* sem a presença de *Qsányìn*, *Èṣù*, etc. Existem atualmente na África casas que praticam mais de um *Òrìṣà* e o cargo semelhante ao de *Bàbálòrìṣà* e *Ìyálòrìṣà*. Verger ao escrever o livro, fotografou determinadas regiões de origem do culto de determinados *Òrìṣà*, o que fez com que diversos adeptos acreditassem que aqueles *Òrìṣà* somente eram cultuados naquelas regiões e gerando a grande problemática das chamadas “Nações”, como exemplo: *Ijeṣà*, *Oyo*, *Djéjé*, *Kabinda*, etc. Posso afirmar com toda certeza que estas ditas “Nações” não existem, o que existem são ramificações de determinadas localidades da África, ou seja, “Raízes”.

Ou até mesmo como se chamava antigamente “Lados”. Devido a tentativas errôneas de pesquisas que acabaram confundindo o entendimento desse assunto, criando-se grandes distorções como exemplo a associação da origem da “Kabinda”

no nosso estado, vinculando a mesma a uma região de origem Bantú da África. Para chegar a esse entendimento, convido os amigos a pesquisarem e estudarem o termo "*Nàgó*". Este merecedor de um próximo trabalho de pesquisas.

Legenda das imagens

Figura 01

Iniciações *Nàgó*, sem raspar a cabeça em Benin

Em comparação com foto de uma iniciação no Batuque afro-Sul, efetuada pela Saudosa Ìyálòrisà Apolinária.

Figura 02

Mapa entre região de Benin e Nigéria, de onde provém os *Nàgó*.

Figura 03

Ègún tendo contado com seu descendente em território Yorùbá.

Figura 04

Sineta escavada em *Ibadan*, sendo do período *Nok*. Notem o formato da sineta encontrada na idade do ferro. Esta era foi conhecida como "*Qba jegi jegi*" (a era do rei que comia madeira). Esta foi à época do ferro (*Ògún*), pois as forjas necessitavam de madeira para queimar e fundir o ferro. Foi *Ògún* quem fabricou os implementos de ferro nesta época.

Figura 05

Instrumentos de percussão usados no Batuque e também na África. Como podemos verificar nossos instrumentos não estão baseados no Candomblé.

Figura 06

Sêré de Sàngó (Xerê de Xangô) usado ritualmente pela divindade, bem como, em seu assentamento.

Figura 07 e 08

Ôrisà Ôgun e Ôrisà Qbátálá manifestados sem serem vestidos

Fontes Bibliográficas

Civilização Nok: *Wikipédia / Armarium Libri / Mundo Educação*

Ìyálòrìgà Mãe Senhora (Nota² - pág. 01) - fonte: *Wikipédia, a enciclopédia livre*:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_Bibiana_do_Esp%C3%ADrito_Santo

Ketu - (Nota³ - pág. 01) - fonte: *Wikipédia, a enciclopédia livre*:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Candombl%C3%A9_Ketu

Qmôtôbátálá, Osvaldo - Cultura y Religiosidad Djédjé Nagô - 2007 \ Bayo Editores.

Qmôtôbátálá, Osvaldo - Os Nagô - livro: *Àgè Bábá mi* (pág. 06) - 2008 \ Bayo Editores.

Verger, Pierre - Biografia (Nota¹ - pág.01) - Site Fundação Pierre Verger:

<http://www.pierreverger.org/>

Verger, Pierre - DVD: *Mensagem entre dois mundos* / Direção: Lula Buarque de Hollanda / Narração

e Apresentação: Gilberto Gil / Produção: *Conspiração Filmes*, Gegê Produções, GNT GLOBOSAT /

Tamanho: 19x13,5x1,5

Verger, Pierre - Orixás (Deuses Iorubás na África e no novo mundo) - Editora Corrupio

Wolff, Erick - Ôgún e a Serpente - fonte: <http://iledeobokum.blogspot.com/2010/03/ogun-ejo-e-serpente.html>

Yorùbá - fonte: *Wikipédia, a enciclopédia livre*:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o_yoruba

A decorative arrangement of seven blue squares with drop shadows, positioned around the top half of the title. Three squares are in the top row, and four are in the bottom row.

Noção de Pessoa
e
Linhagem Familiar entre os Iorubás

A decorative arrangement of ten blue squares with drop shadows, positioned around the bottom half of the title. The squares are arranged in a scattered pattern, with some overlapping.

Pierre Verger

Comunicação apresentada no Coloquio Internacional

La Notion de Personne em Afrique Noire

Paris - 1971

Edição do Centre National de La Recherche Scientifique

n. 544 - 1981

Tradução:

Carlos Eugenio Marcondes de Moura

Publicado em:

Saída de Iaô, cinco ensaios sobre a religião dos orixás – Pierre Verger,

Organização de Carlos Eugenio Marcondes de Moura.

Edição de:

Fundação Pierre Verger

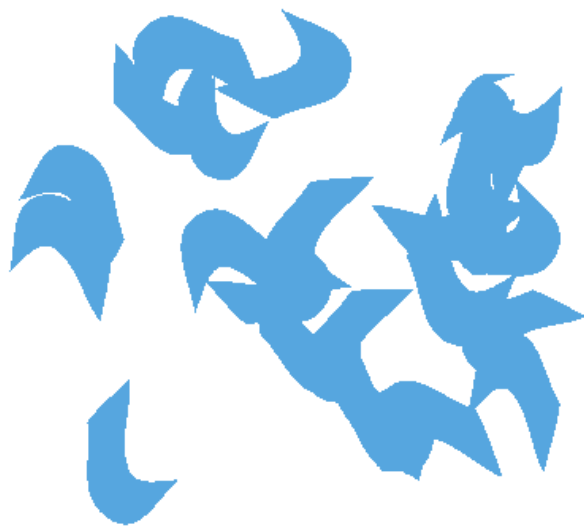
Editora Axis Mundi

2002

Transcrição e notas de:¹

Luiz L. Marins

Abril - 2011



Introdução

A Noção de Pessoa entre os iorubás, como inúmeras outras etnias africanas, está profundamente ligada à organização social do grupo de que ela faz parte.

A ideia de que passaremos em revista – a das almas múltiplas², a da diversidade dos nomes, a da crise de posseção pelo deus (*Òrìṣà*) – enfatizam a dependência do indivíduo à linhagem familiar e à comunidade, que engloba os vivos e os mortos, os ancestrais próximos e remotos, que se perpetuam em seus descendentes, aos quais transmitiram seus genes.

Escreve Hubert Deschamps (1965, p. 19), “Para o africano, o isolamento é inconcebível. Sua força vital encontra-se em constante relação com a dos ancestrais e membros do grupo. A maior das calamidades consiste em ser separado dela, e assim, ser reduzido a uma existência precária, e sem

¹Esta transcrição conterá notas do autor e do transcritor. As originais notas de referência foram transcritas para o corpo de texto. As notas explicativas foram mantidas no rodapé com sua respectiva numeração. Quando a nota for do autor, o número original aparecerá em parênteses, logo após ao número da nota, e quando for apenas do transcritor, o parágrafo terminará com N.T. .

²Esta expressão de Verger, tomada por empréstimo de William Bascom (1956), deve ser entendida por “origens múltipla”. Considero a expressão “almas múltiplas”, uma infelicidade acadêmica. O trabalho de Bascom já foi traduzido, e publicado na revista online Olorun n. 2. N.T.

Èmí, a alma, o sopro vital, e òjǹì, a sombra

Afirmam os iorubás que o corpo das pessoas foi criado e moldado no barro por *Olódūmarè* (Deus, ou Força Suprema)³. A cabeça (*ori*) foi moldada por *Qbátálá*, que recebeu de *Olódūmarè* o poder de criar e de talhar os olhos, o nariz, a boca, e as orelhas. Em seguida, a respiração (*èmi*)⁴, foi insuflada por *Olódūmarè*.

Em outras lendas, *Qbátálá* desempenha um papel mais importante enquanto divindade da criação, e é designado como *alábalase* (ele sugere, ele tem o poder), isto é, quando ele fala, o que propõe se torna realidade. Ele também é saudado pelo *oriki* (frase de louvor) *Qbátálá aláse*, “*Qbátálá* senhor do poder” (Verger, 1957, p. 416).

As pessoas são constituídas por uma parte material, o corpo (*ara*), e por uma parte imaterial (*èmi*)⁵, a respiração⁶, a alma, o princípio vital, o espírito. Diz-se que *èmi olójà ninu ara* (a respiração é a

³Na maioria das versões, esta função é atribuída pelo próprio *Olódūmarè*, a *Qbátálá*, o deus da criação. N.T.

⁴A palavra ioruba correta, para respiração, é *émi* (*èmi*) N.T.

⁵*Èmi* (*émi*), uma palavra genérica para espírito, mas sem individualidade. N.T.

⁶Os conceitos de *èmi* (espírito), e *émi* (respiração), aqui estão misturados, distorcendo os significados. Embora a segunda seja a representação física da primeira, não são a mesma coisa. N.T.

rainha do corpo). Afirma Idowu (1962, p. 169), que “a diferença entre um corpo vivo e um cadáver, é a presença ou ausência de *ẹ̀mí*.”⁷

Ẹ̀mí é representada [também] por *òjijì*, a sombra das pessoas.⁸ É aquilo que os *fon* denominam *yẹ*. *Òjijì* é relativamente vulnerável. Pode-se causar mal às pessoas fazendo “trabalhos” em sua sombra. “Diz-se que existem três espécies de sombra. De manhã cedinho, as pessoas têm duas, uma à esquerda e outra à direita; ao meio-dia, ela se torna uma só; às seis horas da tarde existem três.” (Verger, 1957, p. 508).⁹

A sombra (*òjijì*) é enterrada com o morto, e, decorridos três dias, transforma-se em areia, no fundo do túmulo.¹⁰ No nono dia, a alma (*ẹ̀mí*) deixa-o, para tornar-se a sombra de um recém-nascido. A cada dia ocorrem, em princípio, duzentos enterros e duzentos nascimentos (duzentos é uma cifra simbólica na enumeração iorubá)

⁷Neste conceito, voltamos a enfatizar que a palavra ioruba correta para respiração, é *ẹ̀ẹ̀mí*. N.T.

⁸Embora utilize a mesma palavra, aqui Verger refere-se ao espírito, e não à respiração. N.T.

⁹Não há melhores explicações deste conceito. N.T.

¹⁰Naturalmente que esta frase é uma metáfora, referindo-se à alma (*àkàn*). N.T.

Orí, a cabeça

A alma (*èmi*) pode ir para qualquer família. A cabeça (*orí*) retorna na mesma família, quando existe um recém-nascido.¹¹ *Orí* reside “alternativamente”¹² na terra (*aiyé*), onde a pessoa é *araiyé* (habitante da terra), e na região dos mortos (*òrun*), onde ela se torna *araòrun* (habitante do além).¹³

Entre os iorubás, inúmeras crianças recebem o nome de *Babatúndé* (o pai voltou), ou de *Íyátúndé* (a mãe voltou). Por ocasião de seu nascimento, elas são consideradas a reencarnação do avô ou da avó recentemente falecidos.

¹¹Neste parágrafo, Verger não esclarece a que *orí* se refere. N.T.

¹²Verger usa a palavra “alternativamente”, quer dizer, ou uma coisa, ou outra, entretanto, o entendimento é dubio. Se o que Verger quis dizer, é que a vida alterna-se entre mundo físico e espiritual, cada um por sua vez, então entendemos que Verger usou a palavra *Orí* como símbolo de eternidade. Mas, se ao contrário, ele quis dizer que o ser humano tem uma coexistência entre os dois mundos, física, no corpo físico (*ara*), e espiritual, com o corpo espiritual (*enikeji*), neste caso, usou a palavra *Orí* como símbolo do duplo espiritual. N.T.

¹³Este parágrafo coloca em destaque a idéia “do duplo”, o *enikeji*. O *araiyé*, embora tenha um corpo físico, tem também um corpo espiritual, que coexiste com ele, o *enikeji*, o duplo, o qual, dizemos “estar no *òrun*” simplesmente por que “não o vemos”, não que seja uma consciência ou entidade à parte do *araiyé*, pois faz as mesmas coisas que que está fazendo a pessoa, é a própria pessoa, a parte espiritual dela. E um erro dizer que, no *ibori* (ato de oferecer sacrifícios ao *Orí*), o duplo da pessoa vem alimentar-se no *igbá-orí* (símbolo sagrado do *Orí*), como se fosse uma outra consciência da própria pessoa. Entendemos que este erro de expressão deve-se a pseudoconceitos, tidos como conceitos iorubá, mas que não são, adotado por alguns acadêmicos que visam atender outro pseudoconceito, o de almas múltiplas, defendidos por estudiosos que não tinham conhecimento do idioma iorubá, para compreender seus conceitos de Noção de Pessoa, haja visto que, em seus escritos, mal sabiam diferenciar *èmi* (espírito), de *èèmi* (respiração). Estes pseudoconceitos continuam a ser divulgados ainda hoje, na internet, como se verdadeiros fossem, e não são. Geração de papagaios, como dizia Verger. N.T.

Para evocar a ideia de alma, de espírito, de consciência, emprega-se algumas vezes o termo *okàn*, coração,¹⁸ ou o termo *imú*, ventre, estômago, matriz, entranhas, com a acepção de interioridade (*níníníníní*). A alegria se exprime através da expressão *imú mi dún* (meu interior está suave, doce, delicioso, prazenteiro, agradável). São, os [bons] sentimentos experimentados interiormente.

Egúngún, as almas dos mortos

Considera-se que a alma dos mortos voltam para a terra, em certas famílias, sob a forma de *egúngún* (Verger, 1957, p. 507). Elas aparecem para seus descendentes debaixo de belos panejamentos, decorados com retalhos bordados e enfeitados com búzios e lantejoulas. Sociedades estritamente reservadas aos homens cuidam destes *egúngún*, invocando-os durante as cerimônias em que os

¹⁶O texto de Verger, parafraseado de Bascom, diz: “era também de lá que a respiração se retirava do corpo”. Como esta interpretação conceitual é equivocada por parte de Bascom, e não de Verger, mas como Verger a citou, sem corrigi-la, aproveitamos o momento deste texto, para refazer o sentido da frase. Ver o artigo original de Bascom, “Concepção Iorubá da Alma” na revista online Olorun n. 2 (<http://www.olorun.com.br>). N.T.

¹⁷A palavra *orùn* refere-se ao pescoço. Trata-se de um parônimo da palavra *òrun* (mundo espiritual). N.T.

¹⁸A palavra *okàn*, dentro do tema Noção de Pessoa, tem o sentido de alma, e não, coração, que só toma este sentido no estudo da anatomia humana. N.T.

mortos da família devem ser honrados. Os *egúngún*, saindo do *igbale*¹⁹, vem saudar seus descendentes com voz rouca e profunda (*segi*), garantindo-lhes sua proteção e prodigalizando-lhes bênçãos. Dançam de bom grado ao som dos tambores *batá* e *ogbon*. Considera-se que o contato com os panejamentos dos *egúngún* é fatal para os seres vivos, e por isso os *maríwo* e os *oje*, membros da sociedade, os acompanham sempre, empunhando compridas varas (*iṣan*), para afastar os imprudentes.²⁰ Por outro lado, considera-se benfazejo o vento provocado pelos panejamentos, quando um *egúngún* dança, girando.

Por ocasião do funeral de um *maríwo*, um *oje* ou um *olórìṣà* (pessoa dedicada a um orixá), realiza-se uma cerimônia noturna no nono dia, quando *èmi* abandona seu corpo, no fundo do túmulo. Os *oje* e os membros da sociedade *egúngún* vão até um lugar deserto, nos confins da cidade, quebrar uma cabaça que contém certos elementos, enfatizando assim, a libertação da alma de seu antigo companheiro.²¹ Faz parte destes elementos, a água utilizada numa forja para esfriar os ferros do ferreiro, e com a qual lavou-se o corpo do defunto, dessa forma, apagando simbolicamente todas as tatuagens, diversas escarificações, cortes de cabelo e ferimentos recebidos durante a guerra. Todas estas marcas se devem a *Ògún*, deus dos ferreiros, guerreiros, barbeiros, agricultores e de todos aqueles cujas atividades os levam a empregar o ferro.

¹⁹Local onde ficam os assentamentos dos mortos. N.T.

²⁰A era da internet mostrou que isto trata-se muito mais de um dogma, do que uma realidade, pois podemos ver no site Youtube, filmes de *egúngún* abraçando pessoas e carregando crianças, em plena luz do dia. N.T.

I

Ìpilèse

*Ìpilèse*²², (aquilo que encontramos, vindos de nossos ancestrais, quando chegamos ao mundo) liga-se ao conceito de *isese*. Os iorubás declaram: *Ìpilèse ènia ni a npè isese*, isto é, “a origem de alguém é aquilo que denominamos *isese*, onde estão incluídos ao mesmo tempo, *ori*, a cabeça, o pai, a mãe, e *Ifà*.

Quando morre uma pessoa idosa, pai de muitos filhos, e tendo cumprido plenamente o que veio fazer na terra (*ayé*), instala-se no altar familiar uma estatueta de argila num prato branco. Junta-se a esta argila um pouco de areia do túmulo representando seu *èmi*, e ela é moldada sob a forma de um cone, no qual se esboçam vagos traços humanos, os quais consistem, em depressões para os olhos e a boca, e uma saliência para o nariz. É o *isese* do velho defunto, ao qual se oferecem anualmente, carneiros. Diz-se que *isese* é “um pouco do poder de *Olódùmarè*, que fica na casa”.

²¹Este conceito é discutível, por que, se no corpo não há mais *èmi* (respiração), também não haveria mais *èmi* (espírito), uma vez que o primeiro é a representação física do segundo. N.T.

²²Origem (Abraham, 1962, p. 554)

Isto pode ter pontos de semelhança com o “*ṣe*” pessoal dos fon, que, enquanto vivem, mantêm em sua casa um cone de argila, semelhante ao *iseṣe* dos iorubás, misturado com caolim, colocado sobre um prato.

Para Bernard Maupoil (1943, p. 401), o conjunto dos pequenos “*ṣe*” pessoais e imateriais [dos fon], forma o Grande *Ṣe*, conceito de que o Padre Seguroia (1963, p. 40) traduz por Deus, parte poderosa e essencial de um ser, espírito, princípio vital, destino, sorte.

Ifá, sorte, destino

Ifá, entre os iorubás, *Fa*, entre os fons (Verger, 1957, p. 568), é um sistema divinatório que permite ao *babaláwo* (*bokonon*, entre os fon), “Pai do Segredo”, resolver para as pessoas os diversos problemas que elas possam ter. As soluções lhes são ditadas pelos signos (*odù*) de *Ifá* obtidos pela manipulação, que obedece a certas regras, nozes de dendezeiro (*Elaeis guineensis*, var. *Idolatrix*). Existem, ao todo, duzentos e cinquenta e seis *odù*. Cada pessoa está ligada a um deles.

No momento em que nasce uma criança, seus pais solicitam ao babalaô que procure saber qual é o signo (*odù*) que rege o destino do recém-nascido. Mais tarde, este novo ser saberá quais são seus interditos e terá a revelação de sua identidade profunda.

Ifá (ou *Fa*) oferece a cada homem a possibilidade de saber qual o destino que marcou sua alma antes mesmo de encarnar na Terra e de prestar culto a esta alma²³. No que diz respeito a *Ifá* (ou *Fa*), não se trata de uma divindade compassiva. É a voz de Deus, que encerra o homem em seu determinismo.

A posse de um signo de *Ifá* (ou *Fa*) é concebida como uma aliança com uma divindade ligada pessoalmente ao aliado mortal, e satisfaz no homem, a necessidade de segurança e de certeza. Ele se torna como que um aliado íntimo, testemunha do ser que o possui (Maupoil, 1943, p. 17).

Iponri, origem e destino

Ìpònrí (*Kpoli*, entre os fon) está ligado à origem e ao destino. É, ao mesmo tempo, o signo de *Ifá* obtido pelo iniciado quando ele chega à idade adulta, após realizar uma consulta na floresta sagrada (Maupoil, 1943, p. 16) e símbolo de sua “alma exterior” e de seu espírito tutelar.

²³Referindo-se à ancestralidade, a “alma ancestral guardiã”, de que fala Bascom.

Materialmente, *Ipônrí* é constituído pela areia ou pó *iyêrosùn*²⁴ onde o signo de *Ifá* do iniciado foi traçado na floresta. Esse *iyêrosùn*, amassado com caolim e determinadas folhas pertencentes ao signo, é encerrado num saquinho de tecido branco, decorado no exterior com contas e búzios.

Outras vezes, a cabeça, os pés e as mãos do iniciado são postas em cima desse pó. Todos os babalaôs presentes saúdam o signo (*odù*) obtido, narram suas histórias (*itàn*), fornecem indicações sobre seu significado e sobre os interditos que ele contém. Formulam votos de felicidade ao iniciado, pegando a cada vez um punhadinho de *iyêrosùn*, pondo-o aos poucos numa pequena cabaça, que será a representação material do *ipônrí*. A cabaça será colocada no altar de *Ifá* particular do iniciado e receberá oferendas e sacrifícios, a partir do momento que as indicações forem dadas pelo jogo divinatório.

Ipônrí liga-se ao conceito de origem das pessoas e representa as seis gerações precedentes, pertencendo o proprietário do *ipônrí*, a sétima geração.

Este mesmo nome - *Ipônrí* - é dado aos ancestrais, os quais, segundo se supõe, residem no dedão do pé das pessoas. Por ocasião das oferendas à cabeça (*iborí*), são oferecidos sacrifícios aos pais ou avós falecidos. Algumas gotas de sangue dos animais sacrificados são derramadas no dedão do pé

²⁴ *Iyêrê Iròsùn*. Pó da árvore *Iròsùn* (*Baphia Nitida*), feito por insetos roedores, que é espalhado no tabuleiro divinatório de *Ifá* durante o processo divinatório. N.T.

direito e esquerdo, representando a alma do pai (ou do avô) e da mãe (ou da avó), se acaso já morreram. Os espíritos dos ancestrais, assim evocados, estarão presentes na cerimônia, sendo saudados pelo *oriki ipònrí* (Bascom, 1956, p. 408), isto é, por saudações e elogios feitos ao mesmo tempo a esses ancestrais, e por direito de filiação, à pessoa que faz oferendas à sua cabeça.

Bolaji Idowu (1962, p. 171) propõe a etimologia *ipín orí* para *ipònrí*, com o significado de “escolha da cabeça”.

Orírun, a origem da cabeça, e Ìwó, o cordão umbilical, a placenta.

Existe uma relação entre *ipònrí*, *orírun*, [ambos origem da cabeça], e *ìwó*, o cordão umbilical. O *ìwó*, após o nascimento é colocado num pote (*ìsàsùn*) e instalado no quintal, a fim de que *orírun* fique num lugar fresco, não muito distante da casa, e ali se planta um dendezeiro. A criança, ao alcançar a idade adulta, sempre cuidará dele com muita dedicação.

Àiyalé, o peito da casa

Nas regiões iorubás, no lugar situado diante da residência, encontra-se um ponto denominado *àiyalé* (o peito da casa) ou *ìjorìwolè* (encontro com o mortos da terra). É ali que se fincam os *osun* (*asen*, entre os fon), feitos de hastes de ferro ornamentadas, que formam altares portáteis, com a finalidade de prestar culto aos mortos. É nesse lugar que os vivos “encontram os mortos da família para adorá-los”²⁵. Ele, em geral, é rodeado por plantas, *akoko* (*dracaena fragrans*), ou *ologunse* (*erythrina senegalensis*).

Diante do templo dos Orixás, ele [*osun*] recebe o nome de *idomosun*. Durante as cerimônias, os deuses encarnados nos olorixás vem por diversas vezes saudar ritualmente os *osun*, ali fincados [como altares móveis] para representar a alma dos olorixás falecidos.

Nas casas, entre os iorubás, o culto aos mortos se realiza no *ilésein*, onde estes últimos são representados por potes colocados sobre uma bancada de terra. Fileiras de búzios pendem sobre eles, e um *isan* (vara de *atori*, *glyphea lateriifolia*) fica encostado na parede. Entre os fon, o culto é feito no *dehoho*, onde são fincados os *asen*. Ali se oferecem libações [ocasionais] aos mortos.

²⁵Neste contexto, o ancestral também é um *enikeji aláààbò'run*, ou seja, uma segunda pessoa, protetor no *òrun*, mas não deve ser confundido com o duplo espiritual da pessoa, também chamado *enikeji*, no contexto individual de pessoa. N.T.

Diversidade dos nomes

A identidade das pessoas é definida pelos nomes. Eles assumem um valor particular, em sociedades baseadas na oralidade, nas quais se atribui grande poder à palavras. Em tais sociedades, as palavras são consideradas verdadeiras locuções encantatórias, dotadas de poder e capazes de influenciar o futuro.

Veremos a seguir, como os nomes de uma pessoa são ligados aos nomes de seus ancestrais, nas regiões iorubá, outrora ágrafa.

Os iorubás recebem três nomes a quatro nomes (Johnson, 1921, p. 79), e pelo menos três deles são indispensáveis, sendo o primeiro, facultativo.

1. Orúkọ amúntòrunwa:²⁶

É o nome trazido do além pela criança, quando circunstâncias particulares de seu nascimento, podem ser expressas por meio de um nome aplicável a todas as crianças, nascidas nas mesmas circunstâncias. Entre eles, citem-se:

Taiwo e Kehindê – nomes dados aos gêmeos.

Idowu – criança que nasce depois dos gêmeos.²⁷

Igê – crianças que nascem pelos pés.

Ojo – meninos que nascem com o cordão umbilical em volta do pescoço

Aina – idem, para as meninas.

Dada – crianças que nascem com cabelos encaracolados.

2. *Orúkò àbìsò*²⁸

São nomes baseados em considerações relativas à própria criança e relacionado com a situação da família no momento do nascimento. Samuel Johnson (1921, p. 79) classifica os *àbìsò* em:

²⁶Pronúncia: Orúcó amuntórunua (iorubês). N.T.

²⁷Estes nomes deram origem à expressão sincrética umbandista, “Cosme, Damião e Doum”. N.T.

²⁸Pronúncia: orúcó abissó (iorubês). N.T.

a) nomes que se referem diretamente à própria criança, e indiretamente à família.

Para os meninos:

Ayòdélé – a alegria entra na casa.

Akínyele – um menino enérgico convém à casa.

Para as meninas:

Moréniké – tenho alguém a quem acariciar.

Etc.

b) nomes que se refere mais à família do que a criança.

Ogúndalénù – nossa casa foi devastada pela guerra.

Òtègbèyè – os inimigos privaram-nos da honra.

Olábisi – a honra aumentou.

Etc.

c) nomes compostos com *Adé* (coroa), *Olú* (chefe) e *Oyè* (título), denotam que a criança pertence à um família principesca ou titulada.

Adébiyí – foi a coroa quem o fez nascer.

Oyéyèmi – o título me convém.

Etc.

d) nomes que carregam um nome de Orixá, indicando que a família o cultua.

Sàngóbùnmi - Sàngó deu-o para mim.

Òsuntóki – vale a pena louvar Òsun

Ogúndipè – Ogún, console-me com este aqui.

3. *Oriki* é um nome qualificativo, indicando as características da criança, ou aquelas que lhe são desejadas para o futuro.

Nos *oriki* dos meninos se fazem pequenos conceitos de valentia e força:

Àjámú – aquele que se apodera após a batalha

Àjàní – aquele que possui, após a batalha

Alão – aquele que divide e esmaga

Os *oriki* das meninas evocam ternura e graça:

Ayôká – aquela que cria alegria à sua volta

Àbèbí – aquela que nasceu após súplicas

Os pais chamam frequentemente os filhos por seus *oriki*, mas seria considerado, grave falta de etiqueta e inconcebível grosseria, se uma criança chamasse seus pais pelos *oriki* deles.

4. *Orilê* não se trata de um nome propriamente dito. O *orilê* indica a origem longínqua da linhagem familiar e tem um importância muito grande para situar o “*pedigree*” de alguém.

Quando são enunciados, o *oríkò*, o *oríkì* e o *orilê* de uma pessoa, ela é identificada, e sua família se torna conhecida. Estes *orilê* são, e, geral, nomes de animais: *Erin* (elefante), *Ekùn* (leopardo), *Òkin* (garça); ou de objeto: *Ópó* (mastro).

Cada um destes *orilê* possui compridos *oríkì* (saudações de louvores), cujo sentido algumas vezes permanece obscuro (Verger, 1965, p. 239). As mães os recitam para seus filhos, as mulheres da casa saúdam, por meio deles um parente distante da família, que está de visita; ou os *egúngún* enunciam, com sua voz roufenha, quando cumprimenta seus descendentes durante as cerimônias realizadas para evocá-lo.

Òrìṣà (e Voduns)

Além dos ancestrais diretos da família, os iorubás cultuam os Orixás (Voduns para os fon), seus ancestrais longínquos, cuja lembrança se perdeu mais ou menos na noite dos tempos e cujo caráter divino é mantido sobretudo por seus descendentes atuais.

Retomando o texto de certos autores, recordemos que, confirmando tal ponto de vista, Le Hérissé (1911, p. 97) declara que “todos os voduns são os ancestrais maravilhosos das tribos que contribuíram para a formação do Daomé”. Leo Frobenius (1913, p. 54), escreve que “o sistema

religioso dos iorubás baseia-se no conceito de que cada pessoa é o representante do deus (*Òrìṣà*) ancestral. A filiação se dá pela linha masculina. Todos os membros de uma mesma família são posteridade de um mesmo deus”. Bernard Maupoil (1943, p. 57) confirma que “entre essas divindades, parecem ser numerosas aquelas que viveram outrora na Terra: o elemento terrestre e o celeste se reconhecem melhor um no outro, e semelhante crença exprime a secreta e recíproca nostalgia que parece inclinar os voduns a se tornarem novamente humanos, e os homens a se elevarem ao nível do conhecimento ou ao exercício das coisas divinas”. William Bascom (1956, 408), afirma que “um orixá é uma pessoa que viveu na Terra quando esta foi criada, em tempos primordiais, e da qual descendem as pessoas de hoje. Quando tais orixás desapareceram, seus filhos começaram a oferecer-lhes sacrifícios e a dar sequencia a todas as cerimônias que eles mesmos realizaram quando se encontravam na Terra. Esse culto passou de uma geração a outra, e hoje um indivíduo considera o orixá que ele adora, o ancestral do qual ele descende.

Diferentemente dos mortos da família, os orixás (e voduns) manifestam-se aos seres humanos por meio de transe de possessão em alguns de seus descendentes, eleitos pelos deuses para lhes servirem de médiuns. São os olorixás (ou vodunsi).

Bernard Maupoil (1943, p. 53) acrescenta que “o caráter essencial da divindade (*òrìṣà* ou *vodun*) parece estar na propriedade que ela tem de apoderar-se da sua cabeça: *vodun wata tiwe me* – vodun vem na sua cabeça”.

A possessão pelo deus durante as cerimônias celebradas para os orixás e voduns, coloca admiravelmente em evidência a estreita ligação que existe entre a pessoa iorubá (ou fon) e seus ancestrais.

O olorixá (ou vodunsi) em estado de transe, exhibe em seu comportamento as características possuídas por esse ancestral (orixá ou vodun), e cujos genes ele carrega, por intermédio da hereditariedade.

As circunstâncias da existência e as pressões da organização social do meio a que ele pertence “facilitaram o predomínio de certos genes, acentuados por uma ou outra paternidade” (Aucher, 1968, p. 65), em detrimento de alguns outros genes, com os comportamentos que daí decorrem.

A iniciação permite a alguns dentre esses genes, que a pessoa tem escondidos (o ancestral orixá), manifestarem-se e revelarem-se diante de todos. Nesse outro estado [alterado de consciência], nada existe que seja alheio à natureza profunda do olorixá. A iniciação exerce sobre ele um efeito comparável a de certas drogas.

Sabemos que “nenhuma droga introduz uma nova função no organismo, mas que ela simplesmente acentua, inibe ou modifica de certo modo funções já existentes” (Seymour, 1961).

Pode-se pensar que, por ocasião da iniciação, banhos e beberagens à base de plantas dadas aos noviços contenham drogas. Elas [as beberagens] se destinam não tanto a fazer os iniciados entrar

Bibliografia

AUCHER, M.L. *Les Pans d' Expression*. Paris, 1968.

BASCOM, William. "Yoruba Concept of the Soul". In: *Fifth International Congress of Antropological Sciences*. Setembro de 1956, p. 408. Traduzido por Barretti Filho A. & Marins, Luiz L. In: Internet, <http://www.olorun.com.br>, vol.2, 2011.

DESCHAMPS, H. *Les Religions d'Afrique Noire*. Paris, 1954. Citado por Pierre D. Coco, em "Notion de Personne das la Philosophie Yoruba", in: *Développement et Culture*. Porto Novo, 1965.

FROBENIUS, Léo. *The Voice of Africa*. Londres, 1913.

HÉRISSÉ, Le. *L'Ancien Royaume du Dahomey*. Paris, 1911.

IDOWU, E. Bolaji. *Olódūmarè, God in Yoruba Belief*. Londres, 1962.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Londres, 1921.

MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1943.

SEGUROLA, R.P.B. *Dictionnaire Fon-Français*. Cotonou, 1963.

SEYMOUR S. *Limits of Psychopharmacology*. São Francisco, 1961.

VERGER, Pierre. “Notes sur le Culte des Orixá et Vodun”, in: *Mémoire de IFAN*. Dacar, n. 51, 1957 (traduzido por Carlos Eugênio Marcondes de Moura sob o título *Notas aos Cultos dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, Brasil e na antiga Costa dos Escravos, África*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 416).

_____. “La Société Egbé Òrun des Àbíkú”. In: *Bulletin de l'IFAN*, 1968.

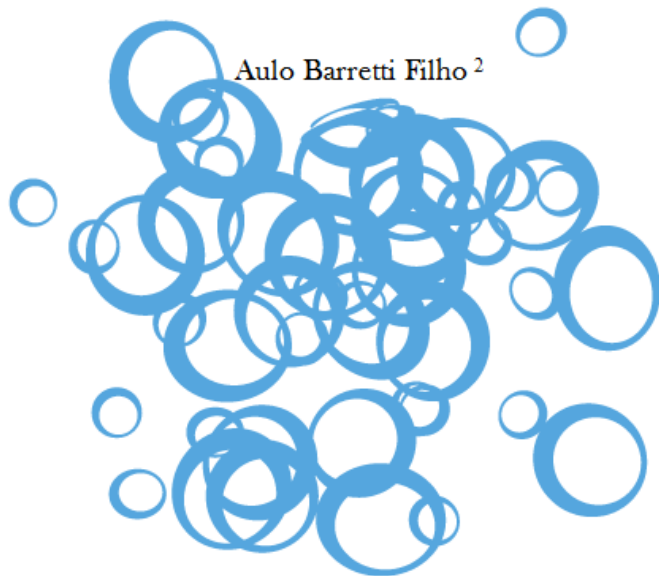
_____. “Oriki et Mlenmlem”. In: *Textes Sacrés d'Afrique Noire*. Présentés par Germaine Diertelen, Paris, 1965.

_____. “Rôle joué par l'état d'hebetude au cours de l'initiation des novices aux cultes des orishas e vodun”. *Bulletin de l'IFAN*, 1954.

_____/_____
//

Oferenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão.¹

Aulo Barretti Filho ²



A proposta deste artigo é delinear um rito elaborado a quem se propõe a ingressar na religião dos *Òrìṣà*, nos candomblés ditos de nação *Kétu* no Brasil, de origem étnica *Yorùbá*.

Previamente há de se conceituar que, *Àiyé* é o universo físico concreto onde está a Terra e o *Òrun* é outra dimensão ou espaço sobrenatural. Dois espaços ou dimensões que coexistem, mas nunca se encontram, sendo, portanto, paralelos.

O homem cultua o seu elemento mais sacro, o *Orí*, sua cabeça. *Borí* é o rito de oferenda à cabeça (*ebô Orí*), que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e ofertar o *òrìṣà Orí*, portanto, cultuar e louvar *Orí* e assim estabelecer o elo entre a cabeça (*orí*) do

¹Original em: *Revista Êbano*: Ano IV n.º 21, p.4, São Paulo, 1984. Esse texto foi reeditado, ampliado, revisado e adaptado para a internet, em janeiro de 2010.

²Pesquisador e professor da religião tradicional *Yorùbá* e da afrodescendente. *Babalòrìṣà* do candomblé *Ilé Àṣe Qdẹ Kitálesi*, em São Paulo, e *Azójú Qba Alákétu*, em *Kétu*.

neófito que esta no *Àiyé* e duplo de sua cabeça que esta no *Òrun*, ou seja, criar a harmonia e equilíbrio necessários à vida. (análogo ao conceito de *Òrun/Àiyé*)

A coexistência do *orí-òrun* e *orí-àiyé* perfaz o *òrìṣà Orí*, e, é através dos ritos próprios do *Borí*, que se estabelece essa comunhão e assim se busca a estabilidade espiritual. É desta forma que se consegue optar melhor e viver o mais próspero possível. *Orí* é quem sempre está mais próximo do homem, portanto é fundamental harmonizar a coexistência.

Somente o *òrìṣà Orí*, é assentado, sacralizado, reverenciado e ofertado no cerimonial do *Borí*, esse é um dos mais importantes rituais da religião, pois abrange todos os adeptos. Assim sendo, deve-se sempre rogar e ofertar antes de todos os outros. Essa é uma regra rígida e deve ser obedecida, ao contrario, sofrerá sérias sanções.

O que é interessante (e óbvio) notar neste ritual, é que o neófito nunca entra em transe,

pois o rito é feito para sua própria cabeça, por extensão para ele próprio, portanto não há como ter transe de si próprio.

Enfatizando, a única divindade cultuada no *Borí* é o *Orí*. Nenhuma das divindades normalmente vistas “incorporadas” nos rituais do candomblé, como por exemplo, *Ògún*, *Ọya*, *Yemoja*, e tantas outras, que se caracterizam por “incorporar” nos seus iniciados, essas, não são cultuadas e nem tampouco louvadas no ritual do *Borí*. Portanto, reafirmamos, não existe transe no neófito no ritual do *Borí*.

Pois, para cultuar essas divindades (as citadas, entre outras) é necessário que o neófito antes tenha assentado seu *Orí*, é quando recebe o *oyè* (título) de “Borizado” (ou “Boriado”), sendo assim, somente depois do *Borí* é que outras divindades poderão ser cultuadas ou assentadas, e se for o caso, dar transe no então já “boriado”, pois, sua cabeça, já foi assentada e está sendo cultuada, portanto, apta para dar seqüência a outras

iniciações, ou seja, de sua divindade, que pode gerar transe.

É também digno de nota, que os elementos usados para simbolizar o *Orí* em seu assento são únicos, pois, diferem e nem tampouco se assemelham, com nenhum dos outros assentamentos dos *òrìṣà* que comumente geram transe, ou seja, não é simbolizado, por exemplo, com um *òkúta* e/ou “*ota*” (pedra ou seixo) e nem em *irin* (ferro).

Orí é a cabeça total do homem na Terra, a que vemos, e que se divide em *orí-òde* (externa), o crânio palpável, e *ori-inú*³ (interna), tudo o que preenche o crânio, o cérebro e suas funções fisiológicas e principalmente os aspectos imateriais que aí se concentram. Cultua-se o *Orí* e se ritualiza no *Borí*, na sua forma mais prática e tangível, no crânio do neófito.

³*Inú* em *yorùbá* significa tudo o que é interno de algo, o preenchimento de alguma coisa, no caso, o interior da cavidade craniana, o cérebro.

Os símbolos dos duplos do Òrun são representados no Àiyé, por vasilhas, chamadas de igbá, que serão assentadas e sacralizadas durante o ritual. Os assentos a serem confeccionados no Borí, são o igbá-orí e o kòlòbó. O igbá-orí é um receptáculo com tampa que representa seu orí-òde òrun e o kòlòbó, semelhante, porém bem menor que o outro, representa seu orí-inú òrun. O conjunto igbá-orí / kòlòbó representa o seu orí-òrun e, o conjunto orí-òde àiyé / orí-inú àiyé o seu orí-àiyé, esses conjuntos formam o òrìṣà Orí, a ser ofertado no ritual do Borí.

Os òrìṣà funfun Qbátálá, Òrúnmílà e Àjàlá, fazem parte da criação do homem no Òrun. E no Àiyé, o polivalente, òrìṣà Èṣù, cumpre suas funções. Essas são as únicas divindades a serem saudadas no Borí. *Note: somente saudadas, veja o por quê.*

Na gênese yorùbá, no òrun, é o òrìṣà funfun Òrìṣànlá (Qbátálá) que cria, molda e esculpe todo o nosso corpo (ara) é assim ele cria o ara òrun, o corpo do òrun,

completo, inclusive o *orí òrun*. Por esse motivo, *Òrìṣànlá* passa a ser conhecido por *Alámòrere*, “Senhor da boa argila”, portanto, deve ser reverenciado e saudado no *Borí*. Mesmo depois de finalizada a “escultura” do *ara òrun*, ela continua a ser a ser inanimada, e assim permanece “estocada” e na espera de um ato executado isoladamente por *Olódùmarè*, o Criador, que emana para a figura inanimada Seu eflúvio imperecível, e desta forma, a escultura de *Qbàtálá* torna-se “viva”, assim Ele cria o *aráòrun*⁴ - sem testemunhas, nem do próprio *Òrìṣànlá*, desconhecida e totalmente dogmática.

O *òrìṣà Qrúnmilá*, senhor do oráculo sagrado, que através dos 256 *Odù* (signos do oráculo) existentes, cede “genes” divinos (porções ínfimas - *ipín*) desses *Odù* para serem “amalgamado”, “moldado” e “cozido” por mais um *funfun*, *Àjàlá* ou *Àjàlámòpín*,

⁴Entende-se aqui “o homem” (o duplo no *òrun*) como “energia”, “antimatéria”, etc. Com todas as devidas reservas dos termos usados, em relação aos seus conceitos e definições originais.

o oleiro do *òrun*. Quando “seco” e pronto esse “gene” passa a “conter” um *Odù* (dos 256), e assim permanece estocado e zelado por *Àjálá*, a espera da escolha do *aràòrun*; quando o fato advém, o *aràòrun* escolhe o seu *Odù* dessa vida, que está preste a acontecer - o nascer. Simbolicamente esse *Odù* fica codificado no seu *orí-inú òrun*. Sendo assim, esses também devem ser reverenciados e saudados no *Borí*.

O ser humano possui características específicas e individuais que podemos chamar (de uma forma simplificada) de personalidade, o *Odù* escolhido é um dos componentes que perfazem a nossa individualização.

Após o nascimento de fato no *Àiyé*, o homem detém e mantém “todas” as condições divinas adquiridas no *Òrun*⁵. O ser humano possui características específicas e

⁵As noções imprescindíveis e fundamentais de conceito de pessoa, como nascimento, vida, morte e imortalidade do homem *yorùbá* tradicional e conseqüentemente do devoto do candomblé *Kétu*, não fazem parte deste artigo, pois o mote é o *Borí*, mesmo assim, fica impraticável falar de *Orí*, sem adentrar em noção de pessoa, para fundamentar o mínimo necessário, para melhor elucidar o leitor.

individuais que podemos chamar (de uma forma simplificada) de personalidade, o *Oḍù* escolhido é um dos componentes que perfazem a nossa individualização.

Orí é o *òrìsà* individual de todo homem, o poder de *Orí* se concentra no cérebro (*orí-inú àiyé*) e se concretiza através de comandos fisiológicos por ele, cérebro, emitidos, que resultam em ações e no dinamismo do ser; *Èsù*, no *Àiyé* é o *start* dessa dinâmica fisiológica e, nesta particularidade recebe o cognome de *Bara*.

E lógico que para o ritual de assentamento do *Orí* e o consequentemente *Borí* é necessário um período mínimo de três dias de recolhimento na casa de culto, para ser realizada esta obrigação. No linguajar do candomblé “a cabeça come”, o *òrìsà Orí* come, e, é principalmente desta forma que mais se recebe e acumula *àṣẹ*.

O que normalmente acontece em alguns candomblés, é fazer deste cerimonial uma pré-iniciação do *òrìsà* de “cabeça” do neófito, pouquíssimo ou nada se faz, da sua única e

real função, que é assentar, cultuar e ofertar *Orí*. Esses sacerdotes somente fazem uma pré-iniciação de divindades, que só futuramente deveriam ser cultuadas, divindades estas, que são responsáveis por “transes mediúnicos”.

Queremos enfatizar que um cerimonial é totalmente independente do outro. Que poderão ser realizados em épocas diferentes ou na mesma época, mas, sempre em dias diferentes e a ordem não poderá ser mudada, primeiro o *Orí* e após a divindade, isto é imutável. Como diz um verso religioso *yorùbá* (*ese ifá*):

“Nenhuma divindade poderá ser adorada, sem o consentimento do seu próprio Orí”.



Ilé Ori, In: Wande Abimbola - *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Oxford Uni. Press, 1976.

Blog: <http://funaculty.blogspot.com/>

Site:

http://aulobarretti.sites.uol.com.br/Artigos/Textos_Indice.htm

Livro: Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu